

Todas las gentes del mundo son hombres

Música, ética y derecho de gentes en el humanismo renacentista español*

Manuel del Sol

Universidad Complutense de Madrid

[†] Me gustaría expresar mi más sincero agradecimiento a Manuel Maceiras y Alfonso Maestre, Profesores del Departamento de Filosofía III (Hermenéutica y Filosofía de la Historia) de la Universidad Complutense de Madrid, quienes centraron mi interés en este tema de estudio a través de mi participación en el curso de doctorado *“Todas las gentes del mundo son hombres”*. El *humanismo renacentista español* del programa *Pensamiento español e iberoamericano* de la Facultad de Filosofía y Letras.

Si la presencia de la Corona española en América es analizada desde la perspectiva de la historia de la filosofía, se podría sugerir que la música religiosa del Renacimiento favoreció la creación de un espacio intercultural en Hispanoamérica.

El objetivo de esta aproximación filosófica, teológica y musicológica es el de ampliar nuestro conocimiento sobre el impacto de España en el Nuevo Mundo e incentivar futuros trabajos de investigación en el campo de las fuentes musicales, la transmisión y recepción del humanismo renacentista español, proponiendo nuevas interpretaciones acerca de la música colonial en Iberoamérica. Queda mucho por investigar en términos de la historia internacional de la recepción y el lugar del patrimonio polifónico euro-indígena en el canon histórico.

If the presence of the Spanish Crown in America is analysed from the perspective of history of Philosophy, it could be suggested that religious music during the Renaissance favoured the creation of an intercultural space in Spanish America.

The aim of this philosophical, theological and musicological approach is to broaden and deepen our understanding of the impact of Spain in the New World. Also, it seeks to encourage further work in the field of musical sources, transmission and reception of the Spanish Renaissance humanism, leading to new interpretations in colonial Latin American music. There is still a great deal of work to be done at researching in terms of international history of reception and the role of the euro-indigenous polyphony heritage in the historical canon.



La presencia española en América desde 1492 hasta 1826 continúa provocando intensos debates en la actualidad. La retroalimentación histórica de esta controversia ha estado definida por la efervescente sensibilidad que desde sus orígenes ha generado la intervención española en el continente americano y por la cual, lamentablemente para la objetividad de la historia universal, se han producido enfrentamientos radicalizados que en ocasiones han derivado en interpretaciones sumamente partidistas. En relación al proceso colonizador del Nuevo Mundo, la leyenda negra española parece haberse superado en la historiografía filosófica europea y americana más reciente o al menos se encuentra matizada en ambos lados del Atlántico; sin embargo, el encuentro entre ambas culturas –la indígena, la europea (y más tarde la africana)– reivindica este acontecimiento como uno de los impactos culturales más complejos de la historia de la humanidad.¹

El estudio de los principales imperios colonizadores de los territorios americanos, el español y el portugués, sugiere que ambas Coronas plantearon su intervención en el Nuevo Mundo como una conquista material y espiritual ya que, junto al poder político y cultural iba aparejada una campaña de evangelización y conversión de los pueblos indígenas al cristianismo. Además, en el caso español, se conoce de manera particular que el espíritu expansionista y misionero auspiciado por los Reyes Católicos favoreció el hecho de que la música se convirtiese en uno de los medios pedagógicos más eficaces en la instauración de la fe católica en estos territorios americanos recién “descubiertos”.² Por tanto, no debiera extrañar que la

¹ WAISMAN, Leonardo. “La América española: proyecto y resistencia”, en John Griffiths, Javier Suárez-Pajares (eds.). *Políticas y prácticas musicales en el mundo de Felipe II*. Madrid, ICCMU, 2004, pp. 534-546. Para conocer un modelo específico de la utilización del canto monódico en castellano como medio para catequizar y alfabetizar en la España de los siglos XVI y XVII véase VICENTE, Alfonso de. “Música, propaganda y reforma religiosa en los siglos XVI y XVII: cánticos para la ‘gente del vulgo’ (1520-1620)”, <<http://www.studiaaurea.com/articulo.php?id=47>> (consultada en abril de 2012).

² Véanse, por ejemplo, GEMBERO, María. “Migraciones de músicos entre España y América (Siglos XVI-XVIII): Estudio preliminar”, en María Gembero, Emilio Ros-Fábregas (eds.). *La música y el Atlántico*. Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 17-58 y GEMBERO, María. “Circulación de libros de música entre España y América (1492-1650): notas para su estudio”, en Iain Fenlon, Tess Knighton (eds.). *Early Music Printing and Publishing in the Iberian World*. Kassel, Reichenberger, 2007, pp. 147-179.



imposición de la práctica musical más prestigiosa de la cultura española del siglo ^{xvi} quedase instaurada rápidamente en el entorno eclesiástico americano. Los nueve manuscritos de Huehuetenango, el libro de coro de Gutierre Fernández Hidalgo, el *Códice Franco*, el *Códice Valdés*, el cancionero musical de Gaspar Fernandes, el código del convento del Carmen y los cuantiosos libros de coro copiados para su uso en las catedrales de México, Puebla, Oaxaca y Guatemala son un testimonio ejemplar de la fundación cultural y religiosa española en América. Sobre esta cuestión, el repertorio monódico y polifónico de misas, himnos, salmos, magnífats, lamentaciones, así como villancicos y canciones con texto en castellano, se escucharon en las catedrales, iglesias, conventos, misiones y reducciones americanas pocos años después de la conquista militar; con una prontitud que, por un lado, delató la necesidad de los recién llegados de establecer una praxis litúrgica similar a la instaurada en la Corona de España y, por otro, ilustró la manera en que los españoles demostraban a los indios la magnificencia de su Dios, con cuya ayuda los habían vencido. Desde un punto de vista religioso, el interés por reproducir en el Nuevo Mundo la cultura y el viejo orden europeo, sumado a las necesidades propias de la liturgia y el culto católico, favoreció la movilidad de un gran número de clérigos, religiosos y músicos, así como la exportación de un gran número de libros de música desde la Península Ibérica.³

No obstante, se debe comenzar recordando que la instauración del modelo catedralicio católico en la América española tuvo en sus comienzos el mismo origen aculturizador que el llevado a cabo por la acción bélica de los primeros conquistadores. Esta nefasta realidad evangelizadora hizo aflorar en algunos sectores intelectuales españoles los verdaderos ideales de la doctrina cristiana, debido a que la conquista política y espiritual de los territorios americanos se llevó a cabo desde un abrumador sometimiento militar y ético de sus gentes. En este sentido, Luciano Pereña expuso convincentemente que la desacertada catecumenación pedagógica producida en los primeros años de la conquista

³ Véanse, por ejemplo, GEMBERO, María. "Migraciones de músicos entre España y América (Siglos ^{xvi}-^{xviii}): Estudio preliminar", en María Gembero, Emilio Ros-Fábregas (eds.). *La música y el Atlántico*. Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 17-58 y GEMBERO, María. "Circulación de libros de música entre España y América (1492-1650): notas para su estudio", en Iain Fenlon, Tess Knighton (eds.). *Early Music Printing and Publishing in the Iberian World*. Kassel, Reichenberger, 2007, pp. 147-179.



americana, la ambición de poder y riquezas, y la paupérrima comunicación lingüística entre indios y religiosos españoles fueron varios de los principales factores del fracaso de la primera evangelización:

El fracaso se debió, en segundo lugar, a la falta de formación de los indios en la fe, por la escasez de misioneros auténticamente evangélicos, por la rudeza y poca capacidad de muchos indios, por sus malas costumbres religiosas y morales, y por la falta de pedagogía catequética. Los pueblos descubiertos no habían recibido el evangelio con sinceridad y libertad sino bajo la coacción y fraude, puesto que se había pretendido persuadir más con la espada que con la palabra, no con la santidad y doctrina de los predicadores sino con la crueldad y terror de los soldados.⁴

Los primeros humanistas en denunciar esta situación fueron algunos de los teólogos, juristas y misioneros españoles más influyentes de la órbita cultural renacentista que, a diferencia de otros ambientes intelectuales europeos, provocaron una verdadera crisis de la conciencia nacional durante la primera mitad del siglo XVI. Así, se reconoció sincrónicamente que la primera etapa de la evangelización de América se originó desde la aculturación de los pueblos indígenas.

La máxima expresión de esta discusión tuvo su cénit en la Junta de Valladolid (1550-1551), convocada por el rey Carlos I de España para analizar y discutir los métodos empleados en la conquista y cristianización del Nuevo Mundo.⁵ No obstante, la Junta vallisoletana no supuso un debate aislado, sino más bien la culminación de una polémica que preocupó a una parte de la intelectualidad castellana desde los primeros años de la presencia española en América. Sus antecedentes, las bulas Alejandrinas, las leyes de Burgos, el sermón

⁴ PEREÑA, Luciano. *La escuela de Salamanca: conciencia crítica de América en el centenario de la reconciliación*. Salamanca, Universidad Pontificia, 1992, p. 12.

⁵ En relación al contexto histórico, jurídico y filosófico de la Junta de Valladolid véase MAESTRE, Alfonso. “‘Todas las gentes del mundo son hombres’. El gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573)”. *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 21 (2004), pp. 91-134. Sobre el impacto acontecido en este debate debiera ponerse en valor la importancia histórica de que un emperador poderoso con un vasto imperio ultramarino, como lo era el del rey Carlos I de España, detuviese su política expansionista en América para conocer si la Corona española estaba actuando con justicia (o no) en la conquista del Nuevo Mundo.



de Antón de Montesinos en la Española, el *requerimiento* del año de 1513, la bula *Sublimis Dei* y la redacción de las nuevas *Leyes de las Indias* condujeron al principal estado de la cuestión que debatió: “si es lícito a Su Majestad hacer guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe, para sujetarlos a su imperio, y que después de sujetos puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica”.⁶

Mientras la escolástica del Renacimiento europeo no había superado el pensamiento filosófico aristotélico arraigado en las “filosofías” medievales, el ambiente intelectual español despertó una conciencia humanista para el nuevo estado moderno tan original como innovadora, motivada por la ambigüedad que produjo la dispar recepción del Nuevo Mundo en el panorama internacional eurocentrista. En relación a esta tesis, la línea de investigación desarrollada por Manuel Maceiras destaca por haber sido una de las primeras aproximaciones filosóficas en defender que esta preocupación ética, sin antecedentes históricos en otros procesos coloniales europeos, tuvo su origen en España después del descubrimiento de América:

Que tales problemas no se hayan planteado con tanta vivacidad en otros ámbitos europeos se debe, por lo que hoy sabemos y los hechos han confirmado, a que allí los ambientes intelectuales se mostraron indiferentes o dieron por válidas prácticas políticas y colonizadoras sustentadas por la convicción de supremacía racial y política que aceptaban como indudable el derecho de conquista, de dominio e incluso de exterminio de los pueblos conquistados, tanto americanos como africanos o asiáticos. Mentalidad y prácticas que no encontraron en el ambiente intelectual español no sólo la más mínima legitimación intelectual, sino que fueron objeto de rechazo, confrontación y denuncia.⁷

⁶ Véanse LOSADA, Ángel. “Evolución del moderno pensamiento filosófico-histórico sobre Juan Ginés de Sepúlveda”. *Actas del congreso internacional sobre el V centenario del nacimiento del Dr. Juan Ginés de Sepúlveda*. Córdoba, Ayuntamiento de Pozoblanco, 1993, pp. 9-41 y MAESTRE. “‘Todas las gentes del mundo son hombres’...”, pp. 95-96.

⁷ MACEIRAS, Manuel. *Pensamiento filosófico español. Volumen I de Séneca a Suárez*. Madrid, Editorial Síntesis, 2002, p. 208.



Como se acaba de señalar, el rey Carlos I de España ordenó el 16 de abril del año de 1550 (bajo una más que probable presión del Consejo Real de las Indias y la alta jerarquía eclesiástica española) que se suspendieran todas las conquistas en el Nuevo Mundo hasta que el debate vallisoletano aportase una solución. A la también conocida Junta de los Catorce, el monarca español invitó a los principales miembros del Consejo Real de las Indias y a un pequeño grupo de reputados teólogos y juristas españoles para analizar cuál debiera ser el método más apropiado para abordar la conquista, colonización y cristianización en los nuevos territorios americanos. Al dominico Domingo de Soto, presidente de la Junta, le correspondió la tarea de centrar el estado de la cuestión, que consistió fundamentalmente en si era legítimo entrar en guerra con los indígenas americanos antes de que se les predicase la fe cristiana, y una vez sometidos militarmente, civilizarles, y evangelizarlos. En la parte afirmativa se situó el dominico Juan Ginés de Sepúlveda, mientras que el franciscano Bartolomé de Las Casas defendió la negativa.

La arraigada formación aristotélica de Sepúlveda posicionó su pensamiento humanista sobre la relación entre indios y españoles de manera análoga a la manera en que los filósofos clásicos situaban la civilización griega frente a los pueblos bárbaros. En la misma línea que Aristóteles en el libro primero de la *Política*, Sepúlveda defendió el derecho de España, como nación civilizada, a someter a los pueblos indígenas conforme a los principios de la ley natural. Aunque su pensamiento sobre la aplicación de la ley natural reconocía ciertos límites en relación a los indígenas, Sepúlveda fundamentó su exposición en que:

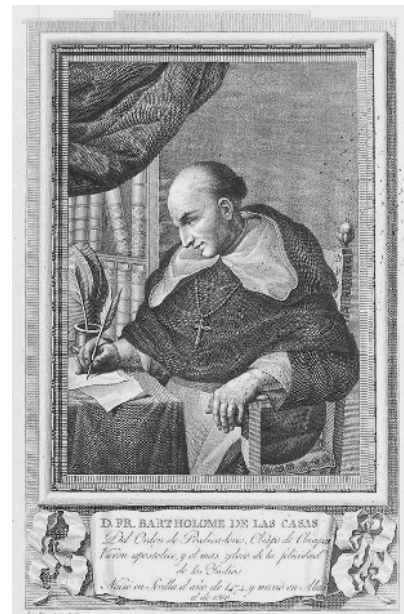
Hay además otras causas que justifican las guerras: una de ellas, la más aplicable a esos bárbaros llamados vulgarmente indios, es la siguiente: que aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehúsan su imperio y no queda otro recurso, sean dominados por las armas; pues tal guerra es justa según la opinión de los más eminentes filósofos, entre ellos Aristóteles.⁸

⁸ *Democrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios*. Ángel Losada (ed.). Madrid, CSIC, 1984, p. 19.



Esta tesis, formulada desde el pensamiento aristotélico y el cristianismo de raíces agustinianas, fue la primera de las cuatro causas que Sepúlveda apoyó en la discusión dialéctica de la Junta de Valladolid. El segundo principio sobre el cual se justificaba la guerra justa contra los indios era la obligación de erradicar los sacrificios humanos y la antropofagia, así como eliminar ritos paganos y el culto a sus ídolos. La tercera causa asumía la responsabilidad moral de que la Corona española y la Santa Sede debían asegurar y garantizar por derecho natural: la liberación de próximos inocentes que serían sacrificados en las ceremonias practicadas en algunos pueblos indígenas americanos. Finalmente, Sepúlveda defendió el derecho de la predicación del cristianismo en total libertad como la cuarta y última de sus causas.

El humanismo renacentista de Sepúlveda, fundamentado en la ley natural aristotélica, proponía un modelo jerárquico universal para entender a los hombres y a las sociedades de su tiempo. Acorde a estos principios, el universo se administraba bajo un orden jerárquico no igualitario que comprendía toda la naturaleza y los seres humanos, por tanto, las naciones civilizadas debieran someter y gobernar por derecho natural a cualquier pueblo bárbaro. En cambio, las cuatro razones propuestas por Sepúlveda fueron fervientemente rechazadas por Las Casas. Entre alguna de las defensas filosóficas más importantes del religioso franciscano destacó la tesis de que a los indígenas americanos no se les debía incluir en la categoría de bárbaros que no eran capaces de gobernarse a sí mismos.⁹ Además, Las Casas rebatió a Sepúlveda que de incluirlos dentro de una categoría, ésta debiera ser la de aquellos bárbaros que no eran cristianos porque ni conocieron ni escucharon la



⁹ En este punto conviene recordar que Las Casas diferenciaba cuatro categorías distintas de bárbaros: 1) aquellos hombres crueles e inhumanos; 2) bárbaros *secundum quid*: los que hablan una lengua distinta del griego; 3) hombres de impío y pésimo instinto ingénito, incapaces de gobernarse a sí mismos y 4) hombres no cristianos. Véase MAESTRE. "‘Todas las gentes del mundo son hombres’...", pp. 118-119.



palabra de Dios y tampoco atentaron contra los bienes materiales y espirituales de España o de la Santa Sede.¹⁰ Por esta misma razón, la propuesta de guerra justa en el caso americano era completamente distinta a la posición bélica mantenida contra turcos e infieles. Estos últimos sí eran enemigos del cristianismo al rechazar conscientemente la fe católica y suponían una amenaza política y religiosa para la Iglesia.

El pensamiento euro-etnocentrista conservador de Sepúlveda subrayaba la idea católica del *homo universalis*, sobre la cual se regía la superioridad cultural del cristianismo. Por tanto, el principio jerárquico-aristotélico de esclavitud y servidumbre de los hombres, pueblos o naciones colisionó con la defensa lacasiana pluralista que presentó al indio como un hombre racional, libre y autónomo capacitado para dirigir su propia vida, y el destino de sus recursos y territorios. La polémica establecida entre Sepúlveda y Las Casas en la Junta de Valladolid confirmó la presencia de dos corrientes humanistas enfrentadas en España durante el siglo XVI. La discusión en torno a si los indígenas de América eran salvajes o individuos inferiores de la especie humana, que debían ser civilizados a causa de sus pecados e idolatrías, encontró su réplica en una concepción moderna sin precedentes que definió al indio como hombre libre y autónomo. Por un lado, Sepúlveda expuso de modo conciso su pensamiento acerca del derecho y del deber que un pueblo más racional tiene de civilizar a otro más primitivo, siendo este derecho más evidente si el pueblo bárbaro practicaba, además, atrocidades contra *natura*; por otro lado, Las Casas partiendo de un pensamiento mucho más sensible a los derechos de la persona y a las virtudes cristianas atacó con firmeza las tesis de su oponente. A su conclusión tanto Sepúlveda como Las Casas se consideraron vencedores dialécticos del debate, pero las consecuencias para ambos no fueron satisfactorias. La indeterminación final de la Junta produjo que a Sepúlveda le denegaran la licencia real para publicar su último libro *Democrates segundo* y abandonó su carrera pública en la Corte española para retirarse a Córdoba, su ciudad natal, donde falleció en 1573; mientras que en el caso de Las Casas, aún manteniendo una intensa actividad profesional hasta su muerte en el año de 1566,

¹⁰ *Ibid.*, pp. 117-121.



la impresión de sus obras no vio la luz hasta el siglo ^{xix}, muy lejos del ambiente intelectual establecido en la España de aquella época.

No cabe duda de que la Junta de Valladolid demostró un ambiente intelectual ambiguo en España que coincidió, a su vez, con la fluctuante aplicación de las *Leyes de Indias* en los territorios americanos.¹¹ La intención de anexionar nuevos territorios y conseguir riquezas que contrarrestaran el balance negativo de la economía española favoreció una política imperial dedicada principalmente al expolio, por lo que la estrategia de explotación colonial española exhibió en la intervención americana una evidente desproporción entre los fines de la conquista material y la conquista espiritual durante la mayor parte del siglo ^{xvi}. De este modo, el proyecto imperialista de imponer en el menor tiempo posible el orden católico-europeo demostró los pocos o inexistentes derechos de los que gozaron los indios y las atrocidades cometidas durante la conquista de sus territorios. Así pues, la aculturación de los pueblos indígenas realizada en las primeras etapas de la conquista y evangelización de América tuvo en las ideas y denuncias de Las Casas, entre otros, una alternativa de cristianización fraterna. Es decir, educar al indio desde la libertad y no desde la imposición de una cultura. El respeto de su libertad, la educación de esa libertad y la formación de la fe en la libertad debían convertirse en los ejes centrales sobre los que articular el proyecto evangelizador americano.¹² Es evidente, por tanto, que un sector de la intelectualidad eclesiástica española propuso un cambio de orientación metodológica en el proceso de la evangelización de la América española.

¹¹ LEVILLIER, Roberto. *Comentario sobre la aplicación de las Leyes de Indias*. México, Academia Mexicana de Jurisprudencia, 1935.

¹² Los antecedentes de la vigente *Declaración universal de los derechos humanos* de las Naciones Unidas se remontan tanto al pensamiento de Francisco de Vitoria como al de algunos de sus seguidores, quienes constituyeron la llamada Escuela de Salamanca. A pesar de las brutalidades realizadas en las primeras décadas de la colonización y cristianización en América, las recriminaciones exigidas por Vitoria y la Escuela de Salamanca tuvieron un lento pero profundo calado en el humanismo renacentista español. Véanse, por ejemplo, HERNÁNDEZ, Martín. *Francisco de Vitoria. Vida y pensamiento internacionalista*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995 y Belda, Juan. *La escuela de Salamanca y la renovación de la teología del siglo XVI*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.



En este punto se debe insistir en el ejemplo del religioso franciscano Pedro de Gante. Poco tiempo después de la conquista de México por Hernán Cortés se conoce que por orden de Pedro de Gante “reunieron a todos los indígenas de la zona y los mantuvieron encerrados de día y de noche para que se olvidasen de sus sangrientas idolatrías, mientras les enseñaban la doctrina cristiana, a leer, escribir y a algunos a cantar para servir y oficiar el Oficio Divino y los más hábiles aprendían la doctrina de coro”.¹³ Según el propio religioso este



sistema funcionó solamente durante los tres primeros años, ya que los indígenas retomaban rápidamente sus ritos, costumbres y tradiciones; sin embargo, el éxito educativo de Pedro de Gante residió en que comenzó a dominar la lengua náhuatl, y enseñaba teoría y práctica

musical vocal e instrumental a los indígenas. El impacto de este modelo pedagógico produjo un cambio significativo y la construcción de conventos en pueblos americanos creció a un ritmo vertiginoso en pocos años.¹⁴

En los territorios ocupados por la Corona española los misioneros prestaron especial atención a la música en el proceso de catequización de las poblaciones nativas e igualmente elogiaron las aptitudes de sus gentes hacia ella. Como ya se ha señalado, la participación de los indios en cualquier tipo de actividad musical demostró ser una de las herramientas pedagógicas más eficaces para llevar a cabo la conversión de los pueblos indígenas al cristianismo, e incluso se conoce que en las misiones y reducciones americanas se permitió el uso de tradiciones indígenas y bailes nativos en la celebración de la liturgia para asentar gradualmente la doctrina y el culto católico.¹⁵ Así pues, en total desacuerdo con la tradición

¹³ WAISMAN. “La América española...”, p. 521.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 521-522.

¹⁵ WAISMAN, Leonardo. “La música en la definición de lo urbano: los pueblos de indios americanos”, en



platónica, muchos religiosos españoles pensaron en la música indígena como un vehículo neutro: si antes había sido utilizada para la idolatría, bastaba con ponerle versos cristianos para ponerla al servicio de la fe cristiana y de la Iglesia de Roma. Queda claro, por tanto, que se hizo un esfuerzo notable por convencer desde la teología de que el indígena era hombre racional libre apto para su autogobierno y no salvaje o bárbaro sumiso, sin cultura, ni virtudes sociales, políticas, ni religiosas. La libertad y respeto al indio no fueron una ilusión para muchos religiosos que viajaron al continente americano a predicar las virtudes cristianas. Por esta razón, algunos pueblos indígenas pudieron mantener, aunque aculturadas, parte de sus identidades y tradiciones étnicas siempre que no atentasen contra el derecho natural. No obstante, la labor pedagógico-musical desarrollada en estos centros rurales no tuvo el mismo impacto que en la actividad ordinaria de las catedrales o iglesias mayores de las ciudades americanas, siendo las grandes instituciones eclesiásticas, por su categoría e idiosincrasia, menos permeables a la asimilación de elementos autóctonos en su ceremonial.

Los puestos musicales de relevancia como chantre, sochantre, maestro de capilla y organista fueron desempeñados en su mayoría por músicos de origen europeo; relegados los indios a posiciones de menor preeminencia como cantantes o ministriles.¹⁶ Pero lejos de los núcleos urbanos más importantes aumentaban de manera significativa (por la falta de medios personales y materiales) las posibilidades para el desarrollo de una carrera profesional. Estudiosos sobre el periodo colonial español han demostrado que los músicos de origen americano no comenzaron a ocupar los mejores puestos en las capillas musicales de la Nueva España y a rivalizar en conocimiento y talento musical con los compositores de origen europeo hasta finales de la primera mitad del siglo XVII; pero, su incorporación en las capillas musicales americanas demuestra que pocos años después de que los indios americanos aprendieran a cantar al estilo europeo

Andrea Bombi, Juan José Carreras, Miguel Ángel Marín (eds.). *Música y cultura urbana en la Edad Moderna*. Valencia, Universitat de València, 2005, pp. 159-175.

¹⁶ Véanse, por ejemplo, STEVENSON, Robert. *Music in Mexico*. New York, Thomas Crowell Company, 1952; STEVENSON, Robert. *Cathedral Music in Colonial Peru*. Lima, Pacific, 1959; STEVENSON, Robert. *The Music of Peru: Aboriginal and Viceroyal Epochs*. Washington: Pan American Union, 1960; STEVENSON, Robert. *Music in Aztec and Inca Territory*. Berkeley, University of California Press, 1973 y TELLO, Aurelio. "México". *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, vol. 7 (2002), pp. 500-506.



comenzaron a incluir rasgos musicales de factura indígena en la composición de obras religiosas.¹⁷ Así lo transmiten algunas de las más importantes composiciones americanas de la Edad Moderna; por ejemplo, el *Cancionero de Gaspar Fernandes* (ca. 1616) preserva la obra *Jesos de mi goraçon*, el primer villancico americano conocido que incluye un texto en lengua indígena: el náhuatl. Según Aurelio Tello, la importancia de esta pieza anónima, mestiza e india, radica en que agrega al repertorio de villancicos en lengua vernácula la de los indios mexicanos. Integra en su texto vocablos en español junto con otros en náhuatl y elementos de la cultura musical europea con rasgos propios de la música indígena, mucho más rítmica y relacionada con la danza.¹⁸

Otra composición del repertorio sacro que destaca por su intensa mezcolanza indígena y europea es la obra impresa de polifonía más temprana que se ha localizado en el Nuevo Mundo. Se trata del conocido *Hanacpachap*, a cuatro voces, con texto en quechua y publicada en Lima dentro del *Ritual formulario* de Juan Pérez Bocanegra en el año de 1631.¹⁹ Esta pieza sintetiza resoluciones cadenciales propias del contrapunto europeo más refinado con giros melódicos cercanos a la pentafonía. El sincretismo religioso está enfatizado en el texto a través de interconexiones textuales que asimilan de esta forma el dogma católico con mitos y creencias quechuas. También se conoce a través de los escritos de Toribio de Motolinía, el primer indio que compuso una misa de factura indígena; vivió en Tlaxcala y la escribió antes de 1541.²⁰ Por último, entre los tesoros musicales americanos más importantes del siglo XVI destaca el *Códice Valdés*, que contiene piezas sacras europeas y dos motetes marianos con texto en náhuatl atribuidos a Hernando Franco, compositor de origen español que desarrolló parte de su carrera profesional como maestro de capilla en México.²¹ Aunque estas obras se catalogan dentro del marco de la música religiosa no se debe ignorar el campo

¹⁷ BEHAGUE, Gerard. *La música en América latina*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1983, p. 24.

¹⁸ TELLO, Aurelio. *Cancionero musical de Gaspar Fernandes. Tomo primero (1609-1610)*. México, Centro Nacional de Investigación, Documentación e Información Musical Carlos Chávez, 2001.

¹⁹ PÉREZ BOCANEGRA, Juan. *Ritual formulario*. Lima, Jerónimo de Contreras, 1631, pp. 708-709.

²⁰ TELLO. "México", p. 502.

²¹ TELLO, Aurelio. "Franco, Hernando", *Diccionario de la música española e hispanoamericana*, vol. 5 (1999), pp. 247-248 y RAY, Alice; BRILL, Mark. "Franco, Hernando", *Grove Music Online* ed. Laura Macy <<http://www.grovemusic.com>> (consultada en abril de 2012).



de la música profana, la cual parece haberse transmitido oralmente. Por tanto, parece lógico preguntarse por qué no han sobrevivido fuentes escritas con melodías profanas precolombinas del periodo colonial. Según Leonardo Waisman, no existen datos suficientes que prueben el uso de un sistema de notación musical en las civilizaciones previas al “descubrimiento”.²²

Si se examina el repertorio polifónico americano desde el pensamiento español del siglo XVI se observa que la funcionalidad litúrgica de la música favoreció un encuentro inter-cultural. Así pues, algunas de las obras compuestas en esta época fueron concebidas como un canal neutro en donde la música precolombina y la música religiosa europea se descompusieron recíprocamente. El resultado de este mestizaje musical fue algo nuevo y diferente a lo que existía, engendrando una música que Waisman ha definido como un “estilo polifónico euro-indígena”.²³ Que los indios mantuvieran algunas de sus tradiciones musicales y las incorporaran en la liturgia no es un espejismo histórico, sino el reflejo de una parte del paisaje sonoro de la América española. En general, el impacto de la



Escuela de Salamanca y las insistentes denuncias de Las Casas sobre el hombre americano tuvieron de alguna forma sus ecos en el contexto musical religioso y posiblemente también en el profano. “Todas las gentes del mundo son hombres” y, por lo tanto, el americano, el mestizo, el “nuevo cristiano”, el indio, o cual fuera o fuese su identidad, fue un hombre que por medio del arte musical expresó y

²² Según las investigaciones realizadas por Waisman también se debe señalar que “[a] la relativa escasez de fuentes primarias a las que se pueda arrancar los imprescindibles datos, transcribir preciosas partituras, obtener descripciones contextuales. Mucho de lo que queríamos saber, nunca se escribió –esto es particularmente cierto en lo que se refiere a las músicas del pueblo y étnicas, pero abarca también la vida musical oficial, tanto eclesiástica como doméstica y pública. De lo que se escribió, dada la poca incidencia de la imprenta en nuestras tierras, muchos manuscritos se perdieron por incuria, desastres naturales, violencia de las guerras y revoluciones”. Véase WAISMAN. “La América española...”, p. 503.

²³ *Ibid.*, pp. 542-543.



comunicó una representación de él mismo y lo pudo hacer porque fue respetado, al menos en algún momento. A pesar de que la Corona española estuvo en América principalmente para explotar las riquezas ya generadas o por generar a través de la labor de los habitantes de esas tierras, y a conquistar sus territorios para la religión católica y la órbita cultural europea, la realidad de estos acontecimientos puede no tener una conclusión imperialista tan sencilla. Tal vez sería prudente concluir insistiendo en que "todavía no se conocen todos los hechos" por lo cual se debe continuar desentrañando el alcance del protagonismo del indígena americano en la sociedad y en la cultura de los grandes virreinos de la Nueva España y del Perú.²⁴ Del pensamiento español del siglo XVI se puede destacar la intensa preocupación mostrada por las altas esferas de la cultura española acerca del encuentro americano, sin embargo, la realidad tangible que este ambiente intelectual ejerció realmente en la vida ordinaria y en la actividad musical de la sociedad urbana y rural del Renacimiento americano es aún poco más que *terra incognita* para la investigación musicológica.

²⁴ MAESTRE. "'Todas las gentes del mundo son hombres'...", p. 132. Recientemente se ha publicado una monografía dedicada a la música en la sociedad urbana iberoamericana durante el periodo colonial véase Geoffrey Baker, Tess Knighton (eds.). *Music and Urban Society in Colonial Latin America*. Cambridge, Cambridge University Press, 2011.



Copyright imágenes:

Fray Bartolomé de las Casas: En *Retratos de Españoles Ilustres* (Anónimo), publicado en 1791. Biblioteca Nacional de España.

<http://bibliotecadigitalhispanica.bne.es/R/5TBIBGIMC7S445DY5XJKD95M13LQRI PN8YBF3JXAUGEV9G97V5-03224>

Pedro de Gante, *Catecismo de la doctrina cristiana* [Manuscrito]. H. 1525-1528. Madrid, Biblioteca Nacional de España.

<http://www.bne.es/es/Actividades/Exposiciones/Exposiciones2007/BDHvisitavirtual/sec2a/img/060.jpg>

Jodocus Hondius, *America Noviter Delineata*. Mapa realizado en 1623.

Esta publicación, registrada bajo el número ISSN 2254-3043, ha obtenido una licencia Creative Commons por la que cualquier cita relativa a él deberá mencionar al autor del escrito. Se prohíbe su uso comercial así como la creación de obras derivadas (Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License). Para ver una copia de la licencia, visite <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/> o póngase en contacto con Creative Commons (171 Second Street, Suite 300, San Francisco, California, 94105, USA). Para obtener mayor información también puede contactar con la redacción de *Sineris* a través del correo electrónico redaccion@sineris.es